Alfred Diamant. *Die österreichischen Katholiken und die erste Republik. Demokratie, Kapitalismus und soziale Ordnung 1918-1934*. Wien, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, s.d., ma 1964, pp. 280.

Il pregio di questo bel libro dello studioso austro-americano, che avevamo apprezzato già nell'edizione inglese di qualche anno fa, consiste nel fatto che non si tratta di una astratta ricerca di storia delle idee ma di una indagine attentamente legata alle vicende della lotta politica nella cui cornice si andò elaborando la dottrina politica e sociale del cattolicesimo austriaco successivamente alla dissoluzione dell'impero absburgico. La versione tedesca del lavoro del Diamant non ha soltanto snellito l'apparato di note dell'edizione inglese, ha anche il merito di avere generalmente ripristinato l'originale delle larghe citazioni che nel testo inglese risultavano ovviamente tradotte[1]. Ma a parte queste considerazioni esterne, il volume rimane uno dei migliori contributi particolari che siano usciti sulla storia della prima repubblica austriaca, la cui esistenza fu determinata dai rapporti tra cattolici e socialisti e la cui estinzione come ordinamento democratico prima ancora che come Stato indipendente fu decretata dalle scelte autoritarie e antisocialiste del partito cattolico, che ridussero l'Austria all'impotenza difronte alle pressioni egemoniche della Germania nazista.

[1] Il libro è uscito ora anche in traduzione italiana: Alfred Diamant, *I cattolici austriaci e la prima repubblica 1918-1934*. Roma, Edizioni 5 lune, 1964. (Collana di storia del movimento cattolico diretta a G. Rossini, 15).

Fortunatamente il libro del Diamant non risuscita il duello tra le forti personalità dei due maggiori esponenti politici, Seipel e Bauer, superficialmente posto da altri autori alla base della frattura politica fondamentale che caratterizzò la prima repubblica. Egli si è proposto invece un riesame completo della elaborazione teorica e politica del cattolicesimo austriaco, al di sopra di ogni rigida schematizzazione di partito, mirando a centrare i problemi fondamentali della lotta politica: l'atteggiamento dei cattolici difronte alla democrazia, alla società industriale, al mondo rurale. Poco importa verificare se sia valida la tendenza del Diamant di dedurre dalla sua indagine storica un test della validità o meno delle soluzioni proposte dai cattolici austriaci anche rispetto ad altri tipi di società in transizione, perché il rischio di cadere nell'astrazione sociologica appare evidente non appena si consideri la diversità del contesto storico e sociale nel quale si trovava l'Austria tra le due guerre mondiali rispetto alla situazione nella quale si dibattono oggi i popoli dell'Asia e dell'Africa, ai quali fa esplicitamente allusione l'autore. Ma questo è un ordine di considerazioni del tutto marginale rispetto agli interessi centrali del libro, che rimane solidamente ancorato ai problemi della storia austriaca, e quindi non converrà insistervi.

Volendo anticipare una conclusione sommaria, si può dire che il libro conferma e dimostra da una parte l'inadeguatezza del cattolicesimo austriaco (ed entro certi limiti del movimento cattolico in generale) ad elaborare una teoria ed una posizione moderne e aggiornate difronte ai problemi dello sviluppo economico e sociale e, di conseguenza, delle strutture dello Stato, dall'altro il sistematico prevalere nell'ambito del cattolicesimo austriaco delle tendenze più retrive, delle istanze antiparlamentari, antidemocratiche, autoritarie e, sotto la parvenza del corporativismo, sostanzialmente filocapitaliste.

Queste conclusioni non solo teoriche, in quanto rappresentano anche il risultato politico al quale pervenne l'azione dei cattolici, sono illustrate dal Diamant con molto equilibrio attraverso una penetrante analisi dell'atteggiamento del cattolicesimo austriaco nei confronti dei problemi fondamentali della democrazia (capp. III e IV) e della società capitalistica (capp. V e VI). Ora, già le origini del cattolicesimo sociale e politico del secolo XIX avevano dimostrato la sua incapacità di risolvere in modo adeguato i rapporti tra Stato e società, avevano rinnegato ogni tendenza pluralistica mettendo in rilievo il carattere fortemente statalista che anche il cattolicesimo aveva ereditato dalla tradizione politica austriaca; e ciò, scrive il Diamant, «si deve ricondurre soprattutto alla loro concezione fondamentale dello Stato e del diritto come strumenti per l'attuazione di comandamenti morali ed etici» (p. 61). Questa concezione, che sarebbe interessante confrontare con l'esperienza di altri movimenti cattolici che almeno alle origini della loro attività politica energicamente rivendicarono l'autonomia dallo Stato (come in Germania e in Italia, per motivi del tutto

diversi), si tradusse nella subordinazione di tutta la vita sociale al controllo dello Stato, concepito come depositario di ogni potere nonché delle supreme norme morali; d'altronde la tendenza all'autoritarismo implicita in questa impostazione, e non soltanto la risonanza della missione di baluardo cristiano tradizionalmente attribuita alla monarchia austriaca spiega anche perché i cattolici si trovavano ad essere l'ultimo e più tenace sostegno de l'impero austro-unfarico.

Un elemento estremamente interessante nella storia del cattolicesimo austriaco è la circostanza che la rottura istituzionale del 1918 non segnò una frattura profonda nel pensiero e nella politica dei cattolici. Essi, è vero, si adeguarono rapidamente alla nuova situazione, accettarono la repubblica e anche la democrazia, per la semplice ragione che avvertirono il carattere irreversibile dei mutamenti istituzionali. Il loro realismo o se si vuole opportunismo, che corrispondeva del resto al realismo con il quale la gerarchia ecclesiastica prendeva atto dei fatti compiuti (pp. 105-109), imponeva di accettare la realtà nuova per esclusione, come il male minore difronte all'alternativa di rivolgimenti rivoluzionari quali quelli verificatisi in Baviera o in Ungheria, ma questo non significava affatto che essi si fossero convertiti alla repubblica o alla democrazia. Al contrario, fu proprio l'esperienza dello Stato democratico che potenziò in loro la critica antidemocratica e fece maturare la volontà e la decisione di distruggere l'ordinamento costituzionale del 1920.

È vero, come scrive il Diamant, che i cattolici odiavano la repubblica e la democrazia perché le identificavano con i socialisti, e nel caso specifico non si trattava di una identificazione puramente di comodo. Ma l'antisocialismo non era la ragione prima, era la conseguenza di un più globale atteggiamento che confermava l'incapacità del cattolicesimo austriaco di risolvere le antinomie dello Stato moderno e della società industriale senza allearsi con i capitalisti, con i padroni, contro la democrazia e il socialismo. È esatta in questo senso l'osservazione del Diamant circa la tendenza della dottrina sociale cattolica a rimanere ferma a « misure e a mezzi di soccorso idonei per una società semplice e statica e la sua decisione di volgere indietro la ruota della storia ad uno stadio agrario, precapitalistico e predemocratico » (p. 266). Ben scarsi erano fra l'altro gli stimoli che potevano venire dall'azione della gerarchia, che anche sul terreno sociale era dalla parte dei conservatori, ossia di coloro che accettavano la società esistente e l'ordinamento capitalistico. La gerarchia, preoccupata non da ultimo di respingere le accuse rivolte alla Chiesa di parteggiare per il capitalismo, si limitava a condannarne gli eccessi, non mai il sistema come tale. Ed anche in questo ambito la condanna rimaneva sul terreno puramente morale, la gerarchia cioè non incoraggiava alcuna concreta riforma (pp. 147-155).

Tuttavia, il cattolicesimo austriaco rischierebbe di rimanere un concetto astratto e indeterminato se non si ricordasse la straordinaria varietà di

posizioni che si delinearono nel suo ambito, varietà che si riflette ancora oggi nella vivacità intellettuale di taluni circoli e di talune personalità; resta però il fatto che la nota politicamente dominante fu il suo sostanziale rifiuto della società moderna. Come l'anticapitalismo romantico dei cattolici, codificato poi nella scuola di Vogelsang (la cosiddetta corrente della « Sozialreform » avversa all'indirizzo della *Rerum Novarum*), era stato all'inizio dello sviluppo industriale una manifestazione sostanzialmente reazionaria in nome del diritto naturale, altrettanto accadeva ora con la critica anticapitalistica e antidemocratica di un Othmar Spann, il più coerente avversario della democrazia e propugnatore della riforma corporativa, colui che finì per fornire ai cattolici austriaci una base ideologica univoca e l'ispirazione di fondo della riforma costituzionale del 1934.

Nella sua critica anticapitalistica di ispirazione neoromantica, il teorico del « vero Stato » non andava al di là della constatazione della « distruzione del sano ordinamento sociale... esistito un tempo » (p. 213); l'alternativa da lui proposta era un sistema di organizzazioni corporative con una rigida gerarchizzazione sociale e autentici ritorni di fiamma medievali e feudali: « questo sistema, come in tutte le teorie romantiche, era dominato da uno Stato forte, retto autocraticamente e privo di ogni vera autonomia corporativa » (p. 214). Secondo Spann « il sistema corporativo e lo Stato si sarebbero fusi alla sommità in una Camera o consiglio corporativo e non ci sarebbe stata più alcuna rappresentanza popolare fondata su partiti politici né circoscrizioni elettorali territoriali. In tal modo si svelava chiaramente il vero carattere di questo sistema corporativo. Evidentemente in un tale sistema il corpo politico risultante dai capi politici sarebbe stato l'unico gruppo che potesse parlare per l'intera nazione. Sarebbe stato di conseguenza l'organo corporativo dirigente. Ne consegue che un regime autoritario avrebbe avuto il controllo assoluto, ad onta delle misure escogitate per il decentramento e la mobilità. Così il " vero Stato " di Othmar Spann si smascherò semplicemente come un'ulteriore forma dell'autocratismo romantico » (p. 219).

Ma neppure nelle sue punte più avanzate in senso democratico il cattolicesimo austriaco seppe uscire dalla sostanziale ambiguità che gli derivava dalla necessità di conciliare il corporativismo e la democrazia. Tale fu appunto la posizione dei sindacalisti cattolici, che sotto l'influenza di Leopold Kunschak iscrissero la difesa della democrazia nel programma di Linz del 1923 (tre anni prima del programma socialdemocratico di Linz). I sindacati cattolici erano un settore nettamente minoritario non solo nell'ambito generale del movimento sindacale, ma anche all'interno delle stesse forze cattoliche; scarsa era soprattutto la loro incidenza sul proletariato industriale, e ciò si capisce anche troppo bene proprio alla luce delle loro istanze corporative; ma le loro vicende avrebbero meritato qualcosa di più delle due sole pagine che dedica loro il Diamant (pp. 109-111). A parte la difficoltà di principio di conciliare democrazia e corpora-

tivismo, pare a noi evidente che nel loro programma l'accento era posto sul corporativismo, non comunque sulla democrazia.

La riprova di quanto stiamo dicendo si ebbe nel 1934, dopo l'instaurazione definitiva del regime autoritario con il quale Dollfuss si decise a schiacciare i socialisti, che il partito cattolico non era riuscito a liquidare con le armi della democrazia neppure stringendosi in alleanza con i minori partiti della destra reazionaria, secondo la politica tenacemente perseguita da Seipel sin dal 1922. Ora, nel 1934, difronte alla soppressione violenta della socialdemocrazia e dei sindacati da essa controllati, Kunschak ed altri esponenti del sindacalismo cattolico sembrarono adottare la formula: né socialismo né fascismo. Ma di fatto, collaborando con il regime dittatoriale, confermavano che, pur di vedere schiacciato il socialismo, anch'essi erano disposti, lo confessassero o no, ad accettare il fascismo, anche se con la magra consolazione di avere a che fare con un fascismo tutto austriaco, ossia cattolicissimo. In un libro apparso di recente, un vecchio collaboratore di Kunschak ha tentato di dimostrare che la collaborazione dei sindacalisti cattolici nel sindacato unico creato dal regime clerico-fascista permetteva l'esistenza di una corrente antifascista legale, che essa serviva solo a difendere lo Stato corporativo dalla « falsificazione totalitaria della concezione corporativa » perpetrata da Dollfuss e seguaci, che mirava a « salvare il salvabile » in difesa dei lavoratori, che si sforzava di impedire che il sindacato unico diventasse strumento del regime autoritario ecc. (Ci riferiamo a quanto si afferma nel libro di Ludwig Reichhold. *Opposition gegen den autoritären Staat. Christlicher Antifaschismus 1934-1938.* Wien, Europa Verlag, 1964). Tali motivazioni, è chiaro, sono scarsamente convincenti. La verità è che collaborando con il regime dittatoriale, mentre i sindacalisti socialdemocratici erano dispersi nell'emigrazione, gettati in carcere e nei campi di concentramento, i sindacalisti cattolici attestavano anzitutto che in loro il richiamo corporativo era più forte di ogni altra istanza; essi si assunsero pertanto la pesante responsabilità di far credere alle masse lavoratrici che il regime instaurato nel 1934 non era un regime di tipo fascista. Il sistema clerico-fascista, che appagava le aspirazioni dei cattolici reazionari, metteva così in piena evidenza anche i punti deboli, le contraddizioni e le ambiguità che avevano impedito agli stessi sindacalisti di far fronte unito contro il fascismo; in una parola, gli equivoci del corporativismo ne avevano immobilizzato il potenziale antifascismo.

Il complesso dei problemi che contenevano potenzialmente e preparavano la svolta del 1934 è esaminato dal Diamant a proposito delle reazioni dei cattolici all'enciclica *Quadragesimo Anno* e alla fondazione dell'ordinamento costituzionale corporativo del 1934. Dominano in questo breve arco di tempo, in cui – è bene ricordare – il montare delle tendenze antidemocratiche è favorito in tutta Europa dalle ripercussioni della grande crisi e non soltanto dall'ascesa in Germania del nazismo, le figure di due uomini politici, più che teorici, del partito cristiano-sociale: Seipel e Dollfuss.

Ignaz Seipel era ormai al declino della carriera politica (sarebbe morto di lì a poco, nell'agosto del 1932), ma l'interpretazione oltranzista in senso antidemocratico che egli diede dell'enciclica di Pio XI, al di là della sua lettera e del suo spirito, interpretazione che si può considerare il suo testamento politico, accentuò la linea filocapitalistica della gerarchia: « Seipel salutò l'enciclica *Quadragesimo Anno*, perché gli consentiva di prendere posizione per l'abolizione dei partiti, del parlamento e dei sindacati, in breve per la distruzione delle istituzioni della Repubblica austriaca, contro le quali egli aveva mosso a partire dal 1927 attacchi sempre più forti » (p. 172).

Si può condividere l'opinione del Diamant, che gli artefici del regime autoritario inaugurato da Dollfuss abbiano accentuato soprattutto l'aspetto della *Quadragesimo Anno* relativo all'organizzazione corporativa, ma resta ancora da dimostrare che l'enciclica mirasse a conseguire un obiettivo diverso. Il Diamant ritiene, accostandosi in certo senso ad opinioni come quella riferita del Reichhold, che la Costituzione del 1° maggio 1934 abbia dimostrato l'incapacità del regime corporativo austriaco di realizzare lo « Stato della *Quadragesimo Anno* » (p. 173). È questione di intendersi; l'analisi che egli dedica all'ordinamento del 1934 (nel cap. VII, che reca il titolo significativo: « Il culmine della critica: la Costituzione del 1934 ») dimostra certamente la presenza di influenze spurie nella Costituzione del 1934 (per esempio, l'influenza dell'ideologia fascista della *Heimwehr*), riflette certamente « il rapporto di forze delle idee che avevano influenzato i cattolici nel passato; ossia essa fu un miscuglio di idee romantiche, cattoliche e specificamente austriache » (p. 237); conferma, infine, che anche nel nuovo regime prevalsero le tendenze autoritarie e romantiche del cattolicesimo austriaco, non già le idee riformatrici della dottrina sociale cattolica. Ciò che però il Diamant non mette forse in sufficiente luce è, da una parte, il ristretto margine che la stessa *Quadragesimo Anno* lasciava alle idee riformatrici: l'enciclica per il fatto stesso di sistematizzare l'ideale corporativo non poteva non rappresentare in quel momento, come in effetti avvenne, una sostanziale accettazione dei regimi fascisti; dall'altra, la circostanza che l'idea corporativa pur essendo da molto tempo ben viva e radicata nella tradizione cattolica austriaca non per questo aveva contribuito a rendere i cattolici più sensibili ad esigenze democratiche e sociali; essa cioè di per sé poteva significare assai difficilmente un'apertura riformatrice seria.

Il Diamant constata che in definitiva sull'elemento corporativo finì per prevalere quello autoritario (p. 252) e mette in luce anche le contraddizioni del nuovo sistema (p. 253 sgg.). Tutto ciò è vero e si spiega anche con i molteplici filoni nei quali si ramificava il cattolicesimo politico in Austria e dei quali la Costituzione finì per diventare la sintesi. La contraddizione principale del nuovo sistema sembra consistere, secondo il Diamant, nel primato attribuito al potere statale rispetto all'autonomia delle corporazioni. La conclusione ultima dell'autore ci pare pienamente accettabile:

« I teorici austriaci trasferirono sempre ogni potere dello Stato al sovrano, ma non crearono mai una qualche misura legale di sicurezza, per fare in modo che questa autorità fosse esercitata anche nell'interesse degli individui e dei gruppi. Le leggi costituzionali del 1934 rimasero fedeli a questa tradizione. Dopo avere dapprima ridotto l'opposizione al silenzio con la forza delle armi, esse distrussero quindi il sistema dei controlli democratici e consegnarono lo Stato proprio a quei capitalisti, ai quali il Vaticano aveva rinfacciato di coprire con insegnamenti cattolici i loro egoistici obiettivi. Inoltre il sistema, soltanto in apparenza corporativo, creato nel 1934 facilitò a questi stessi industriali l'ulteriore estensione del loro controllo sull'economia. Di conseguenza essi potevano dominare ora indisturbati così lo Stato come anche l'economia » (p. 260). A questo punto però il problema vero appare a nostro avviso un altro, ossia di valutare se le contraddizioni fossero attribuibili all'ordinamento del 1934 o non piuttosto alla dottrina corporativa come tale, come personalmente siamo inclini a ritenere.

Enzo Collotti